

¿UNA ESCATOLOGÍA INTRASCENDENTE?

Anotaciones teológicas sobre las nuevas sectas

JOSÉ-MARÍA SOUTO-UGIDOS

La existencia de *movimientos religiosos* en la sociedad ha sido siempre una realidad antes y después de la Encarnación del Verbo. Parece una constante del espíritu humano que, en contradicción consigo mismo, busca algo que sacie su sed de trascendencia¹.

También en la Iglesia aparecen esas inquietudes religiosas que, cuando están promovidas por el Espíritu Santo, originan distintas formas de auto-conciencia de la Iglesia que dan respuesta a determinadas necesidades de los cristianos. Tales fenómenos religiosos intraeclesiales se conocen con el nombre de *espiritualidades*.

Estas diversas modalidades del Espíritu de Cristo concordes con el Evangelio, que originan estructuras «eclesiales» en las que la Iglesia se reconoce a sí misma, han sido una constante en la historia cristiana.

Si bien en la Iglesia no puede hablarse de sectas, también de Ella han partido movimientos religiosos sectarios.

INTRODUCCIÓN

En las sectas hoy vigentes parecen distinguirse, dos grandes grupos:

— las sectas que tienen sus orígenes en los siglos anteriores o principios de éste² y,

— las *nuevas sectas*, propias de la modernidad y postmodernidad, quizá relacionadas con el final de este siglo, que es a la vez fin del segundo milenio.

1. En estas líneas utilizaré la terminología *movimiento religioso* para indicar los grupos que no comportan un contexto negativo y reservaré el apelativo *secta* para los que supongo una valoración negativa.

2. Muchas de ellas pueden relacionarse quizá con la Ilustración y el Racionalismo propios de los siglos XVIII y XIX y nacen o cobran importancia al acercarse el final del siglo XIX y los primeros años del XX.

Estas líneas exponen una aproximación a esos *nuevos movimientos religiosos sectarios*.

Se estudian en primer lugar los rasgos comunes: *lo que es* una secta; para establecer, en segundo momento, algunas de las diferencias específicas que configuran a las *nuevas sectas*.

El presente trabajo termina con algunas anotaciones teológicas, las que me parecen más significativas para esclarecer estos movimientos sectarios a la luz de la verdad de la religión cristiana.

I. HACIA UNA DEFINICIÓN DE SECTA

Tres son, a mi modo de ver, los elementos que integran cualquier intento de definir una secta, y quizá baste con éstos si se logra delimitarlos bien:

1. Un *líder carismático*, buen comunicador y con frecuencia en posesión de poderes paranormales³.

Estos hombres singulares suelen, además, llevar una vida aventurera, desarraigada, e incluso, en algunos casos, depravada. Muchos presentan trastornos mentales, y no rara vez de consideración. Otros, sin embargo, son personas excepcionales dotadas de una notable capacidad para lo religioso⁴.

2. Junto al líder se aglutinan *personas* que encuentran en él lo que buscan: habitualmente, seguridad espiritual, una cierta trascendencia, acogida y comprensión, estímulo y satisfacción del sentimiento amoroso y del sentimiento religioso.

3. Una *ideología religiosa operativa* nacida y elaborada para explicar aquellos fenómenos de los que el líder tiene experiencia y que pretende comunicar o participar.

Está construcción ideológica suele caracterizarse por:

— presentar una fuerte tendencia totalitaria, con frecuencia fundamentalista, que da explicaciones definitivas y simples a los eternos y actuales problemas del hombre;

3. Cada vez se van determinando con mas rigor las percepciones extrasensoriales, similares a la de los zahoríes que localizan agua con una vara de avellano. Algunos autores hablan de la existencia de una facultad humana específica, a la que llaman «Psi». Cf. S. CERVERA, *Percepción humana*, en GER, t. 18, p. 272 y s., Madrid 1984.

4. Quizá pueda aceptarse que también en lo espiritual y en lo religioso existe un escalonamiento de capacidades. Es decir, que existen hombres capaces de tener una experiencia directa de lo divino, dotados para la creatividad religiosa «para quienes lo divino llega a ser una certeza manifiesta»: J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad*, Madrid 1991, pp. 113-114.

— proponer una escatología inminente basada en datos pseudo-científicos. Para los iniciados, la ideología resulta salvadora;

— estar dotada de una buena *organización económica y técnica* a la que los afiliados contribuyen con su trabajo, con cuotas por su afiliación o por la asistencia a cursillos de iniciación; captación de nuevos socios, fondos, venta de libros (especialmente los escritos del líder), fármacos o medicamentos, etc. Esta organización cuida muy especialmente las técnicas publicitarias, de ventas, etc., y maneja con eficacia los medios de comunicación social.

Dichos tres elementos originan habitualmente en el movimiento un ámbito cerrado, elitista y exclusivista, que tiende constituirse absoluto. Por eso, si la secta comparte principios o se origina en torno a cualquiera de las grandes religiones contemporáneas, acaba separándose de ella para ser un ente autónomo, con vida propia y, normalmente, con una fuerte vitalidad expansionista.

Este ámbito cerrado aísla de la realidad a los miembros de esos movimientos, les facilita actitudes gregarias, y distorsiona la correcta percepción de los acontecimientos, a los que, según su conveniencia, proporciona una interpretación reduccionista.

El aislamiento, a su vez, genera seguridad y facilita encontrar un sentido a la vida de aquellos que se reúnen en torno al líder y hacen propia la ideología de la secta.

Veamos a continuación, brevemente, los elementos específicos que caracterizan a las *nuevas sectas*.

II. RASGOS COMUNES DE LAS SECTAS ACTUALES

Podemos sintetizar también en *tres* los rasgos que presentan las sectas modernas. Trazos hacia los que las anteriores sectas, las «tradicionales», por así decir, tienden también a evolucionar:

1. *Una religiosidad sin Dios*, o ausencia de una verdadera trascendencia.

Cuando hablan de Dios o de Satán o del espíritu, no lo dicen con un sentido trascendente sino que hacen referencia a realidades energéticas inmanentes al mundo, a fuerzas cósmicas inmateriales o simbólicas. No falta, en consecuencia, un cierto determinismo o mecanicismo cosmológico.

2. Formulan explicaciones *ideológicas sincretistas*: tomando proposiciones de las diversas religiones vigentes en distintas partes de la tierra, amalgaman una teoría religiosa que da lugar a una ideología.

En casi todas estas explicaciones teóricas se encuentran mezcladas arbitrariamente las enseñanzas o afirmaciones de Jesús, de Buda, Confucio...⁵. Muchas veces actualizan religiones místicas de la antigüedad.

3. El *esoterismo* es otro rasgo común a todas ellas.

Son religiosidades esotéricas porque innovan el sentido de muchas de las nociones que toman prestadas a otras religiones. Extrapolan y desfiguran sus contenidos, hasta vaciarlos por completo de su sentido original, para sustituirlos por significaciones extravagantes, fantasiosas o pseudocientíficas.

Los movimientos más destacados actualmente vigentes pueden reunirse en los siguientes grupos: sectas espiritistas, ufológicas⁶, satánicas, Nueva Era, y las que basan su enseñanza en poderes ocultos, especialmente los curativos, de la mente del hombre o de las fuerzas de la naturaleza.

Junto a estas nuevas sectas siguen operativas muchas de las antiguas sectas hindúes, islámicas, cristianas, deístas, naturalistas... que modernizan sus formulaciones teóricas y actualizan sus métodos⁷.

III. PERVERSIÓN DE LA VERDAD REVELADA POR CRISTO

Desde el punto de vista teológico, me parece de interés destacar tres aspectos en los que los nuevos movimientos afectan y desvirtúan la religión cristiana:

1. *Secularismo trascendental*

O ausencia de verdadera trascendencia, que supone la negación de un Dios personal y sobrenatural.

Las nuevas sectas son portadoras de una falsa religiosidad, porque en definitiva no facilitan al hombre sus relaciones con Dios ni con ninguna realidad personal sobrenatural.

5. El líder de la secta Moon afirma que él es la hipóstasis de Jesucristo y de Buda. Cf. E. BARKER, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Hampshire 1993.

6. Término ya habitual para designar las teorías sobre la existencia de extraterrestres, de objetos volantes no identificados (ovnis, en inglés ufo), planeta ufo, etc.

7. Para todos estos temas, vid. M. GUERRA, *Nuevos movimientos religiosos. Las sectas*, Pamplona 1996. Además de una reflexión de conjunto, este profesor de las religiones aporta la descripción de un buen número de sectas, desde luego todas las importantes, y en la mayoría de los casos los dirigentes de esas mismas sectas han revisado y conformado su explicación.

Estos movimientos religiosos llevan, por decir así, el *secularismo a la misma religión* y a sus explicaciones teológicas.

En sus conceptos y elaboraciones teóricas hay una apariencia o sensación de trascendencia por disolución del carácter espiritual del hombre en el cosmos, o en un confuso más allá. En definitiva, supone un ateísmo más o menos declarado.

Proponen, por tanto, un pseudo humanismo o un humanismo en el que el hombre está encerrado «sobre» sí mismo, o es incluso sustituido por fuerzas impersonales del cosmos. Conllevan, en definitiva, la abolición del hombre.

2. Falsificación de la Revelación y de la Fe

Los líderes de la mayoría de las sectas aseguran disponer de una información privilegiada, que procede del «más allá», bien por iluminación de su espíritu, o bien por la intervención de algunos personajes bíblicos o extrabíblicos, o seres extraterrestres que les han dado a conocer la verdad de lo que constituye la doctrina de la secta.

En consecuencia, la fe que generan en los adeptos hacia el líder y sus enseñanzas es una falsa fe⁸. Se trata simplemente de un sentimiento de confianza en la persona y en sus teorías, fundado en un voluntarismo y un emotivismo ético.

Hay, pues, una falsificación de la fe y del amor cristianos, que degenera en sucedáneos filantrópicos o similares, cuando no en conductas peligrosas y dañinas para la sociedad.

El análisis detenido de estas teorías religiosas muestra a la mayoría de las personas que se trata de falacias, o de aparentes verdades sin ninguna realidad que, sin embargo, originan falsas certezas⁹.

Estas pseudo-verdades revestidas de argumentos de autoridad y explicaciones pseudocientíficas —muchas veces basadas en lecturas fundamentalistas de la Biblia— llegan a formar ideologías totalitarias que generan certezas, creencias y seguridades, no sobre la base de la verdad, sino de la autoridad del líder; por la aparente simplicidad y coherencia de las explicaciones y por adhesión a los sentimientos que

8. Siguiendo la división clásica, las sectas no serían otra cosa que falsas religiones o semillas de falsas religiones. Por tanto, sus ideologías, más que contra la virtud de la fe, se opondrían a la virtud de la religión.

9. Una buena reflexión sobre la verdad y la certeza y sus falsificaciones se encuentra en G. COTTIER, *La preghiera e la struttura fondamentale della fede*, en *Santità e mondo*, Vaticano 1994, pp. 81-84.

despierta en el sujeto, que los acepta porque quiere o porque los necesita.

La teoría religiosa que busca explicar y sostener intelectualmente y vitalmente al movimiento sectario adolece también de paganismo, aunque esté muchas veces disfrazado de apariencias científicas, sobre todo de las ciencias físicas y médicas, especialmente de la psicología o, mejor, técnicas psicológicas, descubrimientos de nuevas capacidades o propiedades cerebrales y la existencia de fenómenos paranormales.

Para casi todas estas teorías, la segunda venida de Cristo es inminente, y dará lugar a un nuevo modo de comportamiento religioso; o están presentes descripciones apocalípticas en las que el fin del mundo ya próximo dará paso, en realidad, a una nueva época donde los elegidos disfrutarán del paraíso en una tierra y en unos cielos nuevos y se operará la transformación del hombre, libre de los estigmas actuales.

3. *Perversión de la vocación cristiana*

El seguimiento del líder, con su enseñanza y sus poderes o capacidades especiales, y el sometimiento a su persona, mediante técnicas de control mental o de lavado de cerebro, pervierten el concepto típicamente cristiano de vocación.

Como ya he analizado en otro lugar¹⁰, los contenidos esenciales que este concepto comporta, en el seguimiento e imitación de Cristo, son:

- a) por parte de Dios: elección, llamamiento, revelación;
- b) por parte del hombre: aceptación y entregamiento.

El Espíritu Santo, mediante el carisma de la vocación cristiana, manifiesta al propio hombre su misma persona, plena de sentido y de valor humano y sobrenatural en la persona de Jesús, que le llama a ser cristiano y que, por su identificación con Cristo, le hace apto y le envía al mundo para llevar a cabo la misión misma del Señor.

IV. UN CASO CONCRETO: LA NUEVA ERA O ERA DEL ACUARIO

Como es sabido, este movimiento afirma que las religiones dependen de la influencia del sol y de los rayos cósmicos sobre la conciencia —ellos dicen «el cerebro»— de los hombres.

10. J.M. SOUTO-UGIDOS, *Vocación cristiana y Revelación*, «Scripta Theologica» 25 (1993/3) 1.115-1.142.

Cada cierto número de años —añaden— hay un cambio religioso en la humanidad, y una nueva religión se convierte en dominante.

Ahora estamos a punto de terminar la era del Pez, que corresponde al cristianismo, y nos dirigimos a la era del Acuario¹¹.

A título de ejemplo, incluyo a continuación algunas consideraciones que contradicen muchas de las explicaciones de las sectas actuales, y concretamente *las teorías de la Nueva Era* (NE):

— *Dios* no es la materia ni la energía del universo, ni un haz de rayos cósmicos; el Hombre no es Dios. El yo es distinto del tú; el amor une pero no confunde;

— *Jesucristo* no es una «idea» ni una «fuerza» cósmica, es Dios que se hace hombre («en tiempos de Poncio Pilato»...);

— *rezar* no es coincidir con el «yo profundo». Implica una dualidad, un diálogo: Otro al que se «adora»; «se pide»; o se «agradece», con el que se entra en comunión. La oración es siempre «cristológica» y «pneumatológica», es respuesta a la llamada (palabra) de Dios. Es también «trinitaria» y «eclesial»;

— *la Gracia*, gratuita e indispensable, presupone la no-autorreducción; cura al hombre del pecado y le comunica su participación en la vida divina;

— *creer* es un acto de la libertad movido por la libertad divina. Es una respuesta a la elección libre del Dios que se revela;

— *los sacramentos* no son actos de magia, sino de Cristo y de su Iglesia, que comunican la Gracia que significan, para vivir la ley de Dios con el espíritu de las bienaventuranzas, y alcanzar la vida perdurable, es decir, participar en la eterna vida de Dios;

— *la vida cristiana* está escrita en la persona de Cristo, no en las estrellas, sino en la Cruz (misterio pascual);

— *la muerte* no es el acceso a la re-encarnación, el sufrimiento es salvífico; etc.

NE es la *negación de un Dios personal* creador, redentor, santificador. *Hierra sobre el hombre*, al que considera un ser prometeico o titánico. Es un *irracionalismo* basado en horóscopos y supersticiones. Conduce a un *relativismo ético* donde no existe el pecado (el suicidio, el aborto=reciclaje; el sexo=unificación).

11. La mejor descripción sintética que conozco de este movimiento se la debemos a una pastoral del Cardenal G. DANNEELS, *Cristo y las sectas hoy*, en folletos mc, 561, Madrid 1993. También son interesantes los artículos publicados por *L'Osservatore Romano* 30-X-1992 del Arzobispo de Denver J.F. STAFFORD y A. NICHOLS, bajo el título de *El movimiento New Age*. Este movimiento es el prototipo de las nuevas sectas a las que me vengo refiriendo en este trabajo.

En definitiva, es la *negación de toda verdadera trascendencia y de todo lo sobrenatural*, en base a un emotivismo ético ilusorio.

A pesar de lo expuesto aquí, en éste y en otros movimientos religiosos se encuentran también semillas de verdad, que llaman al corazón del hombre y calman y, a la vez, defraudan su sed de trascendencia.

De este modo imperfecto, ponen de manifiesto la necesidad del espíritu humano de tener un trato amoroso y personal con un padre, su creador, su redentor. A su modo, ofrecen algún consuelo a los que no conocen personalmente al Dios de Jesucristo.

LA CRÍTICA DE K. BARTH A LA DOCTRINA DE LA *THEOSIS*

PEDRO URBANO

Hablar de la doctrina cristiana de la *theosis*, del proceso de divinización que tiene lugar por gracia en la realidad creada, remite indudablemente a una serie de rasgos propios de la fe, presentes en el Evangelio y que la tradición teológica cristiana ha ido paulatinamente desarrollando¹: la transformación que acontece en el hombre por obra de la Gracia al estar unido a Dios; la identificación con la voluntad de Dios hasta el punto de poder decir que es Cristo quien vive en el hombre en gracia, sin que por ello se anule lo personal que caracteriza a todo hombre; la experiencia del Espíritu Santo que inhabita haciendo progresivamente de cada cristiano mejores moradas de la Trinidad; la realidad cristiana de haber recibido, con el bautismo, el carácter de hijos de Dios, en virtud de nuestra incorporación en el Hijo. Dimensiones todas ellas fundamentales en la experiencia del hombre cristiano que surgen con naturalidad en cuanto que se adquiere una percepción profunda del Evangelio y de la vida en Cristo².

1. La clara presencia de la doctrina en la tradición teológica cristiana: en la patristica oriental, principalmente, cfr. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Gabalda, Paris 1938; A. THEODOROU, *Die Lehre der Vergottung bei den griechischen Vätern*, en KuD 7 (61) 283-310; M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Paris 1970; en la teología medieval, M.-A. FRACHEBOUD, *Divinisation. Auteurs monastiques du 12^e siècle*, en DSp 3 (57) 1399-1413; H.T. CONUS, *Divinisation. Théologiens du XIII^e siècle*, en DSp 3 (57) 1413-1432; y moderna, cfr. Ch. SCHÖNBORN, *Über die richtige Auffassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, en FZPhTh (87) 3-45; E. FARRUGIA, *Deificazione e Teologia Moderna*, en CCat (88) 236-249. No está tampoco ausente de la tradición luterana, cfr. J. HEUBACH (ed.), *Luther und Theosis*, «Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg» 16, Martin Luther Verlag, Erlangen 1990.

2. Aunque la expresión *theosis* no se recoge en la Escritura, la Patrística tanto griega como latina ha visto la doctrina de la divinización fuertemente anclada en la Palabra divina, así como en los misterios cristianos, cfr. I.H. DALMAIS, *Divinisation. II. Patristique grecque*, en DSp 3 (1957) 76-89; Ch. STAVROPOULOS, *Partakers of Divine Nature*, Minneapolis 1976, en D.B. CLENEDIN (ed.), *Eastern Orthodox Theology, A Contemporary Reader*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan 1995, pp. 183-192.

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DE LA DIVINIZACIÓN EN TERRENO PROTESTANTE

Teniendo en cuenta las premisas anteriormente esbozadas: la presencia muy clara del tema de la divinización en la tradición teológica cristiana, así como la referencia inmediata a las realidades del Evangelio y de la vida cristiana, se comprende perfectamente que el enfoque excesivamente drástico del pensamiento liberal acerca de la divinización del hombre no podía consolidarse como una posición teológica solvente. Es cierto que la investigación histórica llevada a cabo por la escuela liberal ha puesto de manifiesto la necesidad de tener en cuenta la adaptación cultural con que son presentadas las enseñanzas de la deificación del hombre por parte de los padres. Sin embargo los presupuestos tanto teológicos como filosóficos que gravitan sobre la postura liberal hacen insuficiente la crítica emprendida por la «escuela de la historia de los dogmas» en torno a la deificación³.

La teología protestante de corte liberal que nace en el siglo pasado había planteado una antropología tal que era necesario enfrentar, como si de términos contrapuestos se tratase, la *theosis* de la tradición patristica con la justificación por la fe propia de la Reforma protestante⁴. Sin embargo, en la antropología y la doctrina de la gracia protestante más reciente, vemos una superación de las estrecheces de la visión liberal. La teología luterana actual, en primer lugar, se mueve en una dirección que permite ver como posible, con matices diversos, una teología del hombre que sin dejar olvidado el núcleo protestante de la justificación puede asumir la gran tradición doctrinal de la *theosis*⁵. En la renovación de la antropología protestante de este siglo están presentes ciertamente muchos factores. Aquí nos interesa especialmente los que han incidido en la cuestión de la *theosis*. La investigación moderna sobre Lutero ha podido destacar el papel de la *theosis* dentro de su sistema teológico con la consiguiente repercusión ecuménica, puesto que reconduce el problema de la justificación hacia unas coordenadas de más fácil entendimiento con las teologías defendidas por los ortodoxos y católicos⁶.

3. La crítica teológica de la Escuela finesa de investigación sobre Lutero ha desentrañado las bases filosóficas y teológicas de la tradición liberal luterana. Cfr. R. SAARINEN, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart Christi-Motiv in der Lutherforschung*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Stuttgart 1989.

4. *Ibidem*.

5. T. MANNERMAA, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, en J. HEUBACH (ed.), *Luther und Theosis*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 16, Martin Luther Verlag, Erlangen 1990, pp. 9ss.

6. La repercusión ecuménica se comprueba sobre todo en el diálogo con los ortodoxos para quienes la doctrina de la *theosis* constituye el mismo nervio de la antropología, cfr.

El intento teológico de Barth, por otra parte, consistía igualmente en superar las dificultades presentes en la teología protestante tras la etapa liberal. Si la teología luterana más reciente abandona la crítica liberal en beneficio de una exposición de Lutero con la *theosis* en primer plano, la obra de Barth por el contrario se preocupa de recuperar el problema de la santificación cristiana sin querer recurrir a la doctrina de la divinización. Barth, al inicio de su doctrina sobre la santificación del hombre expresa claramente su firme convencimiento de que la postura de Calvino en este tema ha de considerarse como la más plenamente cristiana entre las posibles⁷. En Barth nos encontramos con ciertos puntos nuevos de énfasis⁸ pero en grandes líneas se puede decir que el enfoque de Calvino sobre la santificación del hombre está en la exposición barthiana retomado y traspasado al momento contemporáneo⁹. Junto con el enfoque plenamente calvinista sobre la santificación del hombre, Barth conserva igualmente una cierta aversión hacia aquellas dimensiones de la tradición cristiana en las que hay huellas, podríamos decir, de un cierto misticismo, de una realidad sobrenatural que alcanza lo natural y con ella interfiere. Por eso Barth entiende que a la hora de abordar el problema de la santificación del hombre hay dos etapas: primero desarrollar las pretensiones teológicas tradicionales de construir un edificio sobre la doctrina de la deificación —Barth se refiere principalmente a la teología luterana— y a continuación desarrollar la propia doctrina cristiana de la santificación siguiendo las pautas trazadas por Calvino.

U. ASENDORF, *Rechtfertigung und Vergottung als Thema in Luthers Theologie und als Brücke zur Orthodoxie. Ein Beitrag über die Bedeutung der gegenwärtigen finnischen Lutherforschung*, en «Ökumenische Rundschau» 41 (92) 173-89; *Theosis-die Vergottung des Menschen: Vorträge von dem «Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität»*, München: Kloster d. Hl. Hiob von Pochaev, 1989. Begegnung mit der Orthodoxie, 4; K. SCHWARZ, *Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus. Fünfter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18. bis 27. Mai 1988 im Kloster Kirchberg/Sulz am Neckar. Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergeia): Sechster Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hermannsburg: Missionshandlung 1995; R. FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

7. KD IV/2, § 64, Genève, p. 82.

8. Cfr. W. H. VELEMA, *De leer de Heiliging bij Calvijn en Barth*, en «Theologia Reformata» 39 (89) 117-39.

9. M. DEN DULK, *Als twee die spreken. Een manier om de heiligingsleer van Karl Barth te lezen*, 's Gravenhage 1987, analizado y corregido por W. H. VELEMA, *De leer de Heiliging bij Calvijn en Barth*, en «Theologia Reformata» 39 (89) 117-39, con bibliografía sobre el tema de la santificación en Barth.

La crítica de Barth a la doctrina de la *theosis* nos interesa consiguientemente por un doble motivo: en primer lugar para analizar las dificultades que encuentra Barth en un eje de la antropología contemporánea que parece albergar perspectivas ecuménicas importantes para las tradiciones luterana y ortodoxa. La teología calvinista de la santificación del hombre, representada en este caso por un exponente tan relevante como es Barth, ¿entiende la doctrina de la *theosis* como incompatible con los principios de la reforma? ¿Qué aspectos de la doctrina luterana sobre la *theosis* son contemplados como incoherentes con respecto al resto de la teología cristiana? ¿Qué correcciones piensa Barth que son necesarias en la doctrina tradicional de la *theosis* para dar razón del misterio de la santificación del hombre?

Las respuestas a las cuestiones que plantea el renacimiento de la doctrina de la *theosis* en terreno protestante nos van a dar luz para una segunda consideración, la solución barthiana a los problemas aparecidos en torno a la deificación y la construcción posterior de una doctrina plenamente calvinista —y para Barth verdaderamente cristiana— de la santificación del hombre. Esto nos dará pie a hacer algunas consideraciones sobre el camino propuesto por Barth en sustitución de la *theosis*.

LA CRÍTICA BARTHIANA A LA *THEOSIS* LUTERANA EN EL CONTEXTO DE LA DOCTRINA CRISTOLÓGICA DE LA *COMMUNICATIO IDIOMATUM*

La crítica barthiana a la *theosis* luterana implica en primer lugar un buen conocimiento de la importancia que el tema desempeñaba en la tradición luterana y por supuesto para el propio Lutero. No se puede decir por tanto que Barth no sea consciente del carácter ontológico con que Lutero había empleado el término deificación. En este sentido, Barth representa un punto de oposición a la interpretación del pensamiento de Lutero vigente en el protestantismo contemporáneo, dominado por la teología de signo neokantiano¹⁰.

Barth considera que la doctrina luterana de la deificación deriva como una consecuencia de la teología propia del joven Lutero —en los escritos anteriores al 1520— y de la consideración característica de Lutero sobre la real presencia de Cristo en el cristiano¹¹. Sin em-

10. S. PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Philipp von Zabern, Mainz 1994, p. 15.

11. Se trata de una valoración imperfecta del pensamiento de Lutero como bien ha podido poner de manifiesto la escuela finesa. La preocupación luterana por la *theosis* es nuclear para el Lutero posterior y ciertamente es considerada desde la perspectiva ontológica.

bargo Barth no se enfrenta directamente con la doctrina de Lutero sino que prefiere abordar la crítica de la *theosis* dentro del análisis a la doctrina cristológica de la *communicatio idiomatum* que, con indudable influjo de la teología de Lutero, se encuentra presente en la Ortodoxia luterana¹².

A juicio de Barth, la doctrina de la *communicatio idiomatum* debía ser sometida a una depuración teológica porque no tendría suficientemente cuidado en mantener, en consonancia con la formulación del concilio de Calcedonia, las dos naturalezas de Cristo en un sitio teológico adecuado. Siguiendo la inspiración de pensamiento oriental sobre la participación mutua entre las propiedades de las naturalezas de Cristo, la teología de Lutero había concedido dentro de la cristología un puesto relevante a la doctrina de la comunicación de propiedades de forma que la doctrina de la *theosis* referida a cualquier hombre derivaba, como un admirable intercambio, de la deificación de la naturaleza humana de Cristo¹³.

La ortodoxia luterana por su parte había sistematizado posteriormente las doctrinas tradicionales de la *communicatio idiomatum* desde un triple punto de vista. La comunicación de propiedades obedecía a un triple *genus*: *genus idiomaticum* —género de las propiedades comunes a las dos naturalezas humana y divina—, *genus majesticum* —elevación de la naturaleza humana de Cristo, *theosis* de Cristo hombre—, y *genus tapenoiticum* —descendimiento del Verbo—¹⁴.

Estos desarrollos de la cristología escolástica luterana mantienen una continuidad con el pensamiento patrístico oriental de la *theosis*. La ortodoxia luterana no había encontrado ningún reparo para usar la misma expresión *theosis* que caracterizara de modo tan propio la doctrina de los padres orientales. La expresión *theosis* estaba reservada específicamente para el segundo género de *communicatio*, la comunicación por la que acontece una apropiación, una penetración e impregnación de la naturaleza humana por la divina, de tal forma que es

En esto Barth no andaba desencaminado. Barth lee al Lutero de la *theosis* desde la ortodoxia luterana posterior. S. PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Philipp von Zabern, Mainz 1994, pp. 15ss. Para el pensamiento de Lutero sobre la *theosis*, cfr. S. PEURA, *Die Vergöttlichung des Menschen als Sein in Gott*, en «Lutherjahrbuch» 60 (93) 39-71; F. POSSET, «Deification» in the German Spirituality of the Late Middle Ages and in Luther: An Ecumenical Historical Perspective, en «Archiv für Reformationsgeschichte» 84 (93) 103-26.

12. Cfr. KD IV/2, § 64, Genève, p. 82.

13. Cfr. J. A. STEIGER, *Die Communicatio Idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der fröhliche Wechsel als hermeneutische Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor*, en NZStH 38 (96) 1-28.

14. KD IV/2, § 64, Genève, pp. 79-84.

posible atribuir a la naturaleza humana de Cristo aquellas propiedades que son específicas de la naturaleza divina. Era llamado *genus majestaticum*, porque «*Dei Filius majestatem suam divinam assumptae carni communicavit*»¹⁵. Desde esta perspectiva Cristo es la salvación del hombre en la medida en que está en condiciones de revelarnos directamente la presencia de la divinidad, de reconciliar directamente el mundo con Dios, de comunicar directamente al hombre su vida espiritual y eterna¹⁶.

Aferrándose al lugar de la Escritura —como *locus probans* privilegiado de su postura Col 2, 9: «porque en Él habita corporalmente toda la divinidad»— la teología luterana ha designado la deificación de la naturaleza humana de Jesús con las mismas expresiones de los padres orientales: *θέωσις*, *θεοποίησις*, etc.¹⁷, abriendo de este modo un campo de discusión entre los luteranos y los restantes reformados que no ha podido tener solución para ninguna de las dos partes.

EL INFLUJO DE LA DOCTRINA CRISTOLÓGICA DE LA *THEOSIS* SOBRE LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

El calvinismo ha querido salir al paso de este error cristológico de los luteranos, luchando contra la cristología que ha pervivido y ha marcado profundamente el pensamiento del luteranismo hasta la Ilustración. A los ojos de Barth la doctrina de la *theosis* habría traspasado posteriormente el marco cristológico para impregnar la antropología y no sólo la antropología teológica sino incluso el pensamiento ilustrado y postilustrado¹⁸. Se trataría de una puerta abierta, ofrecida por la cristología luterana, a la doctrina del hombre en cuanto que la cristología habla de una divinización de la naturaleza humana de Cristo. El pensamiento antropológico que se deriva de la *theosis*, presupuestos teológicos ya asentados en la obra de Lutero, está articulado en torno a una visión del hombre en movimiento hacia la divinización, una antropología que parece muy noble porque el hombre es capaz de ser divinizado. La cristología habría mostrado entonces, como fruto de su doctrina de la *theosis*, que la humanidad es un misterio de divinidad. Desde la cristología luterana se desprende el misterio del hombre como abierto a lo divino¹⁹. «La Cristología tiene por

15. HOLLZ, *Ex. Theol.*, 1700, III, I, q. 45.

16. KD IV/2, § 64, p. 79.

17. HOLLZ, *Ex. Theol.*, 1700, III, I, q. 47.

18. KD IV/2, § 64, p. 84.

19. Cfr. KD IV/2, § 64, pp. 84ss.

fruto mostrar la divinidad de la humanidad en sí. La Cristología nos muestra este misterio y después es posible prescindir de ella»²⁰.

Si en un primer movimiento de ideas, la antropología contemporánea se ve influida por las ideas de la cristología en torno a la cuestión de la deificación, hay que constatar a continuación, piensa Barth, una independización de la antropología respecto de la cristología consolidándose entonces la dinámica de absolutización del hombre frente a lo divino. Con este segundo momento se completaría el giro antropológico que ha tenido lugar con la era moderna: con el idealismo alemán la antropología habría sido consciente de su carácter divino, que la historia del hombre y de Dios están involucradas, pero, a continuación, la segunda ilustración, representada en la figura de Feuerbach, busca terminar el proceso de pensamiento iniciado por el idealismo: reacciona contra la antropología idealista que ha reconocido los valores divinos en el hombre pero no ha sido capaz de reconocerlos como propios. La empresa de Feuerbach consistiría entonces en devolver al hombre lo que había sido enajenado impropriadamente por el pensamiento idealista, abandonando la cristología, que ha sido para Feuerbach un paso necesario pero no definitivo, de donde provenía con el fin de alcanzar una antropología autónoma²¹.

La doctrina de la *theosis* habría iniciado, según el original análisis barthiano acerca del pensamiento moderno, un peligroso movimiento de divinización y absolutización del hombre haciendo muy difícil reconocer a Dios desde lo creado. En definitiva el movimiento contemporáneo de secularización estaría estrechamente vinculado al deseo luterano de entender la salvación y la santificación del hombre en términos de *theosis*.

El juicio de Barth es ciertamente agudo y no deja de estar perfectamente situado en el contexto de la filosofía alemana contemporánea. Sin embargo debemos levantar una sospecha de que se trata de una simplificación *ad hoc*, con vistas a la crítica de la *theosis*, de la evolución del pensamiento contemporáneo. La originalidad de Barth no deja de estar acompañada por una cierta reducción de los problemas presentes. Si la doctrina de la *theosis* ha influido en este proceso, no es menos cierto que es posible dar otras interpretaciones a la marcha secularizante del pensamiento contemporáneo que no se reducen simplemente al problema de la *theosis*²².

20. KD IV/2, § 64

21. Cfr. KD IV/2, § 64, p. 84.

22. Cfr. H. DE LUBAC, *El drama del Humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990; L. POLO, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Pamplona 1991, pp. 75-81; W. KASPER, *Autonomía y Teonomía*, en ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 222-5 que en este aná-

LA CRÍTICA TEOLÓGICA DE BARTH A LA *THEOSIS* LUTERANA

Si las intenciones del luteranismo eran defender a Cristo como salvador de la naturaleza humana, los resultados habrían demostrado la incapacidad de esta cristología para dar razón de una antropología adecuada. De ahí que Barth busque en su Dogmática clarificar, frente a la tradición luterana, cómo Cristo es nuestro salvador, cómo está elevada la naturaleza humana de Cristo, y consecutivamente la nuestra, cómo es posible una *santificación* real y auténtica que no tenga por pilar fundamental, como hacían los luteranos, la deificación de la naturaleza humana de Jesucristo. El punto de partida de Barth es un absoluto rechazo a la doctrina de la deificación no sólo del hombre sino principalmente de la humanidad de Cristo porque en dicho caso violaría completamente las enseñanzas de Calcedonia. Desde el punto de vista calvinista con que Barth aborda la cuestión, no es posible conjugar la deificación de la naturaleza humana de Cristo ni con el *inconfuse* ni con el *inseparabiliter* de Calcedonia²³.

Hablar de la deificación de la naturaleza humana del Señor implica claramente traspasar la frontera de inconfusión entre las dos naturalezas humana y divina de Cristo, porque se entiende la divinización de la naturaleza humana como una suerte de transformación, de conversión de una naturaleza mundana a una naturaleza celeste por influjo de su naturaleza divina. Pero Barth quiere señalar, además, que se estaría procediendo, por este camino, a una separación, en absoluto tolerable, de las dos naturalezas. No es sólo un problema de confusión de las naturalezas. Para poder hablar de divinización es preciso previamente considerarlas por separado y después hacer el esfuerzo teológico de pensarlas unidas, momento en el que ya se podría hablar de deificación como resultado definitivo de la unificación. Si se habla de deificación de la naturaleza humana quiere decir que se consideran las naturalezas de Cristo «estáticamente, sin el dinamismo de la historia por el que ha llegado a ser uno y sigue siendo uno con lo divino»²⁴.

La buena intención luterana al querer subrayar que Jesús es nuestra salvación en realidad se troca en una amenaza a la verdadera doctrina de la redención. La prueba según Barth está en la antropología que ha nacido de esta perspectiva cristológica. Las naturalezas de Cristo entendidas de este modo ofrecían una puerta que no quisieron

lisis de la Filosofía moderna sigue a SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, quien entiende el pensamiento moderno como una dialéctica entre estos dos momentos: el hombre momento de Dios, Dios creación del hombre.

23. KD IV/2, § 64, Genève, p. 82.

24. *Ibidem*, p. 82.

traspasar los teólogos luteranos pero que sus seguidores no dejaron de aprovechar. El razonamiento de Barth explicaría la antropología contemporánea que ha absolutizado al hombre desde esta deriva de la cristología luterana. Puesto que la naturaleza asumida en Cristo era en todo igual a la de los demás hombres, requisito sin el cual no es posible asegurar la verdadera solidaridad de Cristo con cada hombre y así su salvación, ¿por qué no sería posible interpretar la naturaleza humana, en general, *in abstracto*, la de todos los hombres de este mismo modo?²⁵.

LA ELEVACIÓN COMO SUSTITUTO DE LA DEIFICACIÓN DEL HOMBRE EN LA ANTROPOLOGÍA DE BARTH

Después de haber visto la crítica que Barth dirige a la escuela luterana hemos de detenernos en la traducción positiva que hace Barth de la doctrina de la divinización, la explicación teológica desde sus premisas de pensamiento de uno de los misterios centrales de la vida cristiana, la santificación del hombre.

La tradición teológica calvinista, con Calvino en primer lugar a quien en esta materia el mismo Barth se remite como clave fundamental²⁶, tienen en un puesto muy señalado la doctrina de la santificación²⁷. Sin embargo, tras lo dicho sobre el rechazo de la *theosis* de los padres y de la tradición luterana, no nos sorprenderá lo más mínimo que el camino seleccionado por Barth para hablar de la santificación del hombre discorra distanciado del riesgo de la divinización. La doctrina de la *theosis* de la iglesia primitiva es vista por Barth como una derivación de las ideas religiosas del momento, un influjo del paganismo en concreto de las religiones de los misterios helenísticos que habrían contaminado la praxis y el pensamiento cristiano de los primeros siglos. Esta crítica se dirige al sacramentalismo de la iglesia de los primeros siglos, ausente del verdadero anuncio evangélico y añadido posteriormente debido al influjo del hermetismo²⁸.

El hecho de que en casi ninguna tradición cristiana se haya planteado el problema de la santificación del hombre desligado de la cuestión de la *theosis* no desanima la empresa de Barth que en este

25. La tesis de Barth ha sido respondida por G. EBELING, *Lutherstudien*, III, Tübingen 1985, pp. 515-19.

26. Cfr. KD IV/2, § 64

27. Cfr. *Institutio* III, 16, 1. Análisis en W. M. THOMPSON, *Viewing Justification through Calvin's Eyes: An Ecumenical Experiment*, en TS 57 (96) 449.

28. KD IV/2, § 64, p. 214. Barth sigue el estudio de KITTEL III, 697 sobre el origen del verbo *keryssein*, anunciar.

punto quiere seguir de cerca los puntos ya marcados por Calvino. La teología de la santificación expresada por Barth tiene como punto de referencia constante las pautas dadas por Calvino para definir con precisión en qué consiste la santidad cristiana verdadera. Barth está muy influido por el deseo de Calvino de expresar la justificación del hombre de una forma no separada del problema de la santificación. De la lectura que hace de Calvino, Barth entenderá que la doctrina de la santificación constituye incluso la esencia de la enseñanza teológica de Calvino²⁹. Aunque sea posible distinguir entre justificación y santificación no se pueden separar las dos dimensiones del mismo acto divino³⁰. Esta sensibilidad de Calvino, verdadero acto de genio por parte del reformador³¹, es igualmente muy apreciada por Barth y rige su exposición sobre la elevación del hombre³². Era una de las preocupaciones mayores del reformador desarrollar con todo el vigor posible una doctrina de la santificación que atendiera al principio protestante de la justificación por la sola fe y que no por ello dejara de dar el necesario peso a la exigencia evangélica de la santidad³³.

El primer punto que quieren destacar tanto Calvino como Barth es la unidad teológica que componen la justificación y la santificación del hombre. Para Calvino la santificación es el acto fundamental por el que el hombre entra a participar de Cristo³⁴. Definición de la santificación que Barth no tiene inconveniente en hacer suya³⁵. Participar de Cristo es un acto único, fundamental, otorgado al hombre por obra del Espíritu. Es un acto único pero que incluye una doble dimensión, inseparable, tanto de justificación como de santificación. Este acto unitario significa una participación en Cristo que ha de ser entendida como comunión, unidad en la misma cualidad de santidad que plenamente posee Jesús y que los llamados *santos* pueden participar. Más explícitamente podemos decir de esta participación o santificación, tal como la describe Barth, que es «una real elevación del hombre», que se inscribe en el orden existencial, porque ser elevado

29. KD IV/2, § 64; Cfr. W. M. THOMPSON, *Viewing Justification through Calvin's Eyes: An Ecumenical Experiment*, en TS 57 (96) 447-466.

30. *Institutio* III, 16, 1.

31. A. E. MACGRATH, *Justification by faith*, Grand Rapids 1988, p. 57

32. KD IV/2, § 66.

33. Muy desarrollado y con abundantes citas en W.M. THOMPSON, *Viewing Justification through Calvin's Eyes: An Ecumenical Experiment*, en TS 57 (96) 447-466.

34. *Institutio* III, 7, 12

35. Cfr. KD IV/2, § 66. Aunque Barth cita y sigue a Calvino hay un desplazamiento teológico. Para Calvino el Espíritu desempeña un papel más central en esta obra de la santificación mientras que Barth concentra en la participación en Cristo el proceso de santificación del hombre. Cfr. W.H. VELEMA, *De leer de Heiliging bij Calvijn en Barth*, en «Theologia Reformata» 39 (89) 117-39.

significa ser marcado con una nueva impronta en la misma raíz de la existencia de la humanidad³⁶. Barth siguiendo a Calvino quiere situar la elevación del hombre no sólo en un plano de la naturaleza sino de la misma existencia del hombre, en su mismo origen y ser constitutivo. Se trata de una elevación, de una *divinización* que ha de ser entendida, por tanto, como *cristificación*, aunque Barth nunca designaría la elevación del hombre con el término deificación debido a las connotaciones de misticismo que está empeñado en erradicar. De la misma manera que en Jesús acontece una elevación del Hijo del Hombre querida por designio salvador de Dios hacia la humanidad en su globalidad, en el hombre concreto, histórico, por la *participatio Christi*, es posible hablar de una misma elevación en Cristo.

El orden teológico en que se mueven tanto la explicación calvinista como la barthiana no es primeramente el de la naturaleza humana, elevación de la naturaleza, como habían intentado la tradición bizantina y la doctrina luterana. La naturaleza humana no puede entrar en el momento de la santificación. El recurso a la soteriología dependiente de la naturaleza del hombre que se deifica en la Encarnación es anulado por la crítica de Barth a la *theosis* luterana. El foco soteriológico de interés para Barth a la hora de hablar de santificación, de elevación del hombre —de divinización en este nuevo sentido de *participatio Christi*—, es la raíz existencial de la persona. En ella cabe darse una *participatio* en Cristo en cuanto que la dimensión personal del hombre está enraizada en la elevación de Cristo hombre. La naturaleza humana juega un papel en la cristología de Barth porque es asumida y de esta asunción deriva la elevación, pero la comunicación de la santificación no es por vía de una naturaleza divinizada sino de elevación existencial en la elevación primera de Cristo.

Con este planteamiento Barth abandona el camino de explicación soteriológica clásico de la patrística oriental, de la *theosis*, cuando para hablar de la redención objetiva se recurría a la deificación de la naturaleza humana en la divinización de la naturaleza concreta asumida por el Hijo³⁷.

En su explicación soteriológica, Barth se decanta por lo personal antes que por una doctrina de la *theosis* que podríamos denominar *fisicista*, alrededor de la *physis*. Hay solidaridad entre Cristo como cabeza y nosotros, miembros de su Cuerpo, pero no se trata de una irradiación que es plena en la naturaleza de Cristo, porque entra en

36. KD IV/2, § 66.

37. Cfr. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Gabalda, Paris 1938.

contacto con la segunda persona de la Trinidad, y que se traspasa posteriormente a los que en la solidaridad de la naturaleza humana estábamos ya emparentados con Jesús. Ahora, en la elevación del hombre entendida al modo barthiano, el fundamento de solidaridad está igualmente en el misterio de la Encarnación, pero no en cuanto que de ahí se deriva una deificación *objetiva*, sino sobre todo *subjetiva*, desde el punto de vista del sujeto que se abre a esta realidad. Calvino y, detrás de él, Barth persiguen una nueva orientación de la doctrina de la santificación del hombre donde prime el papel del sujeto y no de la naturaleza. La Encarnación es entonces interpretada desde esta vertiente como la posibilidad ofrecida por Dios en Cristo al hombre de asirse, de unirse por medio de la fe a la elevación de Jesús, a través del acto de justificación, agraciado al hombre por el Espíritu Santo. Es la libertad donada en el seno de la comunidad con Cristo —aspecto que subraya el papel del Espíritu porque es Él el encargado de reunir a la comunidad—, por la que es posible superar la propia tendencia que se opone, por el pecado, a la elevación. La consecuencia de esta elevación se aprecia en la realidad que comporta, no vivir ya para nosotros sino para el Señor³⁸.

En este paso, Barth se inspira en la idea de Calvino, para quien el hombre agraciado, elevado, ya no se pertenece sino que es del Señor: «*Nostri non sumus sed Domini*»³⁹, de modo semejante a como San Pablo podía decir que no vivimos para nosotros sino para el Señor. Esta libertad renovada consiste en un *redressement*, una reorientación, no sólo de la voluntad sino de la misma existencia. En virtud de la fe, y aquí se abre otro nuevo problema: el papel de la fe en la divinización del hombre, se produce una regeneración del hombre así como simultáneamente una santificación en todos los niveles y en todas sus formas. El hombre adquiere un conocimiento cierto de su identificación con Cristo, revelado por el Espíritu, conocimiento firme porque está apoyado en la promesa de gracia que nos ha hecho Cristo⁴⁰.

CONCLUSIONES

La crítica de Barth a la doctrina luterana de la *theosis* había sido emprendida con la intención de depurar la teología protestante de ciertos riesgos de misticismo. La dirección de la crítica hemos comprobado que sigue una doble estrategia. De una parte los efectos so-

38. Cfr. KD IV/2, § 66.

39. *Institutio* III, 7, 1 2.

40. KD IV/2, § 66.

bre el pensamiento posterior donde las consecuencias enjuiciadas por Barth parecen ser un tanto excesivas. La derivación antropológica de la doctrina de la *theosis* sitúa la doctrina de la divinización en el centro de la antropología pero olvida que existen otros aspectos de la antropología que tienen un peso en la evolución del pensamiento contemporáneo.

De otra parte la crítica de Barth pone bien de manifiesto que la doctrina de la *theosis* en cristología se encuentra estrechamente vinculada con una posición teológica de tendencia claramente monofisita. La naturaleza divina está en un primer plano y la humana se ve influenciada por ella. Es la cristología de la tradición teológica oriental no totalmente superada en la teología de Lutero, que da paso a una antropología con apertura a la mística pero con dificultades teológicas como el mismo Barth ha sabido resaltar.

En cuanto a la alternativa propuesta por Barth, no hemos podido más que esbozarla pues no era nuestra intención desarrollarla por completo. Barth destaca el aspecto personal y existencial de nuestro ser en Cristo lo cual no deja de estar en la tradición anterior. Lo novedoso quizá es prescindir de las referencias ontológicas así como resaltar el aspecto existencial del hecho de la Encarnación. Junto a esta revalorización del aspecto existencial y personal en la participación en el misterio de Cristo, la doctrina de la elevación de Barth olvida el papel que la vida sacramental desempeña en la identificación con Cristo, fuertemente presente en toda la tradición teológica anterior a la Reforma. La elevación del hombre puede constituir una posible interpretación teológica de la *theosis* tradicional si no se descuida que, en el proceso de identificación con Cristo, el aspecto personal está mediado por la participación en los sacramentos.

Aunque Barth quería superar la teología protestante del siglo pasado, vemos que es todavía dependiente de ella en el análisis de la *theosis*. Para Barth la *theosis* tradicional de los padres sigue siendo un influjo de la religiosidad del momento, como pensaba la escuela de la historia de los dogmas, prejuicio que cierra el paso a una doctrina de la santificación con suficiente relevancia respecto a la vida sacramental y eclesial de la tradición cristiana.

